البحث في النّياسة الأدبية Ethnolitterature
طبيعته وتداخلاته مع الدراسة الاجتماعية للأدب

عبد الحميد بورايو
جامعة الجزائر

ارتأينا بمناسبة هذا الملتقى الذي تحدّدت محاوره حول معالجة مناهج المقاربة الاجتماعية للنّص الأدبي أن نحاول التعريف بمجال دراسي على جانب من الأهمية، يتماس مع الدراسات الأدبية، ورغم أن مواده تحتل مكانا بارزا في برامج الأدب لقسم اللغة العربية وآدابها، إلا أنّ كثيرا من اللبس والغموض مازال يكتنف علاقتها بالأدب ومكوناتها وطرق تدريسها ومناهج بحثها بسبب المكانة الهامشية التي تحتلها من بين مواد الثقافة الرسمية التي تتبناها المؤسسة التعليمية. سوف نسعى من خلال هذا العرض إلى بيان حدود هذا الفرع الدراسي وأهم مناهج بحثه من زاوية النظر المجتمعية.

يقصد عادة بالنّياسة الأدبية Ethnolittérature مجموع الأشكال التعبيرية الشفوية والمدونة التي أنتجتها الجماعات الإثنية، والتي اعتمدت أساسا في إنتاجها وتداولها على الشفوية، وتم تدوين بعض رواياتها، وظل جزء منها متداولا

شفاها إلى يومنا هذا. والمقصود هنا بالجماعات الإثنية تلك الجماعات البشرية التي عرفت تاريخا مشتركا وتحددت ظروف إقامتها وترحالها بمجال جغرافي متعيّن، وشكلت في بعض المراحل التاريخية شعوبا ذات ملامح قومية مشتركة ومحددة، وكان لها نتاج ثقافي وأدبي جمعي تناقلته الأجيال وأضافت إليه وأبدعت من خلال آليات أشكاله، مجسدة بذلك من خلاله مراحل تحولاتها ومبلورة عن طريقه هويتها وخصوصياتها الثقافية والحضارية.

نسجل أيضا في مستهل هذه المقاربة أنّ ميدان النّياسة الأدبية يتمتع باستقلالية واضحة عن ميدان ما نسميه أدبا رسميا، والذي ينال في هذا الملتقى حصة الأسد من العناية، ويتميز عنه بصفة أساسية بمجموعة من الملامح، من أهمها:

أ – اختلاف طبيعة السنن؛ فسنن المخيال الأدبي الجمعي يختلف عادة عن سنن المخيال الفردي في الأدب الرسمي. مع ضرورة التنبه للحظات الانفتاح بينهما، والتي كثيرا ما تكون في اتجاه واحد؛ وهو انفتاح الأدب الفردي على تقنيات الأدب الجمعي ومضامينه وأنساقه السننية.

ب – وجود مسافة زمنية شديدة الاتساع وغير محددة تفصل بين لحظة إنتاج الخطاب من ناحية، ولحظة تداوله من ناحية أخرى، على عكس ما يحدث في الأدب الرسمي حيث تتقارب اللحظتان وتتعينان.

ج – امحاء العلامات الدالة على عملية التلفظ والمتلفظ، في مقابل وضوحها في الأدب الرسمي.

اتجاهات البحث في النّياسة الأدبية

1. جهود فلاديمير بروب

لن نتحدث هنا عن كتاب مورفولوجية الحكاية الخرافية المشهور، بل عن كتاب «الجذور التاريخية للحكاية الخرافية»، تم نشره بجامعة لينيغراد سنة 1946، وترجم إلى اللغة الفرنسية، ونشر بغاليمار (باريس) سنة 1983(1). وهو من الأعمال الأساسية التي ننبه بهذه المناسبة إلى أهمية ترجمتها إلى اللغة العربية (بعد أن ترجم إبراهيم الخطيب وغيره مورفولوجية الحكاية الخرافية لنفس المؤلف). جاء هذا الكتاب كتكملة لجهود صاحبه المتعلقة ببيان طبيعة الخطاطة السردية للحكاية الخرافية وتصنيفها وفقا لهذه الخطاطة في كتابه الأول المشار إليه قبل قليل. وهو الكتاب الذي أشار إليه في جداله الثري مع الباحث الأثنولوجي الفرنسي-الأمريكي «كلود ليفي ستروي»، مستندا على ما جاء فيه كوثيقة تثبت ريادته للمنهج البنوي في دراسة المظاهر الأدبية السردية النابعة من المخيلة الجمعية. يقول بصدد ذلك: «المورفولوجيا والجذور التاريخية تمثلان القسمين أو الجزئين، لعمل كبير. يصدر الثاني مباشرة بعد الأول، يمثل الأول مقدمة للثاني» ويضيف محددا الفرق المنهجي بينهما: «إن الدراسة الشكلية، الوصف النسقي والدقيق للمادة المدروسة، هو الشرط الضروري، والمبدأ الأول للدراسة التاريخية، وفي نفس الوقت، يعد أول خطوة في هذا الاتجاه»(2).

يشير فلاديمير بروب في مقدمة كتابه إلى استقلالية ما سماه «علم الفولكلور» عن الدراسات الأدبية التقليدية، ويحدد الهدف من بحثه للحكايات الخرافية، والذي يتجاوز مقارنة الحكايات ببعضها -وهي الطريقة الشائعة في مثل هذه الدراسات في عهده- إلى تحديد «البنية التحتية التاريخية المسؤولة عن إبداع

الحكاية الخرافية» (ص 13 من الكتاب المذكور). وهو يميز بين طبيعة جهوده والجهود التي سبقته، ويقصد بها أعمال المدرسة التاريخية، فيقول: «بالنسبة لنا، لا نقوم بتخمين الوقائع التاريخية أو توضيح تماهيها مع الفولكلور. سيكون عملنا مختلفا تماما. إننا نرغب في التعرف على أيّ من ظواهر (وليس وقائع) الماضي التاريخي تعود إليها الحكاية الروسية، وما هي الشروط التي يتحكم فيها هذا الماضي التاريخي ويستدعي وجودها الفعلي. بعبارات أخرى، هدفنا هو توضيح الواقع التاريخي الموافق لمنابع الحكاية الخرافية. فالدراسة التكوينية لهذه الظاهرة غير دراسة تاريخها». (ص 14) هكذا إذن يحدد فلاديمير بروب الفرق بين البحث عن الشروط التاريخية التي أنتجت الحكاية الخرافية وبين التاريخ في الحكاية الخرافية. وهو منظور على جانب كبير من الأهمية يتوضح من خلاله الفرق بين علاقة التاريخ بالحكاية الخرافية باعتباره مضمونا محمولا، وبين الشروط التاريخية (الاجتماعية) التي أنتجت الحكاية وحكمت تطورها وتداولها. ويسمي الإحاطة بهذه الأخيرة «التحليل الملموس»، وهو المبدأ الأثير عند الشكلانيين الروس. وهو بذلك يميز عمله عن المعالجة التجريدية التي روجت لها الدراسات التي سبقته. رفض المقارنة السطحية اعتمادا على التشابهات والتماثلات بين أساطير الشعوب المختلفة، وهو ما قامت به المدرسة الميثولوجية واعتبرته دليلا على العلاقة التاريخية بين هذه الأساطير. كما وجه نقده للمدرسة التاريخية الجغرافية (المدرسة الفنلندية) وبين أن أقدم مباني الموضوعات sujets قليلا ما تصادفنا بينما الأشكال الأحدث لهذه المباني هي التي نلتقي بها بصفة ملحة ودائما، تماما عكس ما تذهب إليه المدرسة الفنلندية.

ينطلق بروب في دراسته للحكاية الخرافية من مبدئين أساسيين في رأيه، هما:
1) لا يمكن دراسة مبنى موضوع sujet معزول عن بقية مباني الموضوعات في

الحكاية الخرافية. 2) لا يمكن دراسة حافز من حوافز الحكاية الخرافية دون الرجوع إلى مجموع الحكاية. يقول: «الحكاية الخرافية بالنسبة لنا كل، حيث جميع مباني الموضوعات مترابطة ومرهونة ببعضها البعض. هذا يجعل من المستحيل الدراسة المعزولة لحافز ما [...] إن حافزا ما لا يمكن أن يدرس إلا من خلال نسق مبنى موضوع. مباني الموضوعات نفسها لا يمكنها أن تدرس إلا في علاقاتها ببعضها البعض» (ص 18).

بخصوص علاقة الحكاية الخرافية بالأنظمة الاجتماعية؛ ينتهي فلاديمير بروب إلى أن ظهورها سابق على كل من الإقطاعية والرأسمالية، غير أن تداولها من طرف الجماعات في العهدين الإقطاعي والرأسمالي جعلها تحمل عناصر تندرج في نطاق العلاقات الاجتماعية السائدة في العهدين مثل هوية بعض الشخصيات وتعامل الأفراد التي تحدد الحكاية انتماءهم لفئات اجتماعية معينة وسلوكهم ومواقفهم. يقول: «هكذا، فإن أصل الحكاية لا يرتبط بالقاعدة الاقتصادية للإنتاج الشائع في القرن التاسع عشر، لحظة بدئ في تسجيلها. هذا يقودنا إلى فكرة مبدئية نصوغها الآن بصفة تقريبية جدا: تتم مقابلة الحكاية بالواقع التاريخي للماضي وفيه يتم البحث عن جذورها» (ص 20). يموقع بروب الحكاية بين أشكال الوعي الأكثر بطئا في مواكبة تحولات البنية الفوقية، ويذكر بهذا الصدد بعبارة ماركس: «تعديل البنية الفوقية متفاوت السرعة»، وبما ذكره أيضا عن تأخر مواكبة الأنساق السياسية والقانونية والدينية والفلسفية عامة لتحولات البنى الاقتصادية. ويشبه بروب ما مثلته الحكاية الخرافية من تحول اجتماعي للأنظمة التي عايشتها بتحول نسق القرابة الذي قارن «أنجلز» بينه وبين نظام الأسرة؛ فقال عنه« الأسرة عنصر نشيط، لم تثبت على وضع واحد أبدا، إنها تنتقل من مستوى أقل تطورا إلى مستوى أكثر تطورا مع المجتمع في نفس الوقت. على العكس من ذلك، أنساق

القرابة جامدة، لا تسجل ما حققته الأسرة من تقدم إلا في نهاية فترة زمنية ممتدة جدا ولا تتعرض للتعديلات الجذرية إلا عندما تتحول الأسرة بصفة جذرية» (ص19).

في معرض تساؤل بروب عما تعكسه الحكاية من أشكال إنتاج يشير إلى أنّ الزراعة تلعب دورا محدودا جدا، بينما يعد الصيد أكثر تمثيلا فيها. ففي الحكاية لا يرد ذكر الزرع والحصاد إلا في بداية القصة، وهو الجزء الأكثر عرضة للتغيير، بينما ما يعتد به فعلا من أدوار في متن الحكاية تسند عادة للصيادين ولوحوش الغابة. يؤكد بروب أيضا أن ما يعنينا عند دراسة الحكاية لا يتمثل في معالجة موضوع الإنتاج أو تقنيته، بل النظام الاجتماعي الذي يوافقه، أي أننا نعمل على تحديد النظام الاجتماعي régime الذي خلق هذه الحوافز المستقلة وكل الحكاية. ويتجسد هذا النظام في تلك المؤسسات. ويصبح في هذه الحالة على الدارس أن يواجه ما بين الحكاية والمؤسسات الاجتماعية في الماضي ويبحث عن جذور هذه الحكاية من خلالها. يضرب مثالا بما تشير إليه القصة في الحكاية الخرافية دائما من رحيل البطل إلى أرض غريبة باحثا عن زوجة مناسبة، وهو أمر يتعلق بنظام الزواج الاغترابي في بعض الأنظمة الأسرية القديمة. وكذلك اعتلاء البطل للعرش خلفا لصهره بعد قتله وليس لأبيه، وهو ما عرفته أنظمة الحكم القديمة. يقول: «بعبارة مختصرة إننا ننطلق من فكرة أن الحكاية احتفظت ببعض آثار التنظيمات الاجتماعية التي اختفت اليوم، ومن المناسب دراسة هذه البقايا، ومثل هذه الدراسة تسمح بتوضيح مصادر العديد من حوافز الحكاية». ولكنه ينبه أيضا إلى أنّ هناك من بين مكونات الحكاية ما لا يرتبط مباشرة بأية مؤسسة، وبهذا يكون ربط الحكاية بالمؤسسات الاجتماعية غير كاف في بحثها، ويصبح من الضروري الالتفات إلى معالم أخرى من حياة المجتمعات القديمة مثل العادات والطقوس.

يرى بروب أن هناك علاقة وطيدة ما بين العادات والطقوس من ناحية والحكاية الخرافية من ناحية أخرى. إنّ الطقوس تمثل ممارسات دينية صادرة عن المؤسسات الاجتماعية. فالدين عند الشعوب القديمة كان يعكس قوى طبيعية واجتماعية، وهو انعكاس قد يكون مضاعفا؛ فإذا ما كان الهدف معرفيا، يتم التعبير عنه عن طريق العقائد والتعاليم، يتجلى بوسائط تقدم تفسيرا للعالم، ولكنه في الحالة التي يقصد فيها إلى الهيمنة يتم التعبير عنه عن طريق الوفائع والأفعال التي هدفها التأثير على الطبيعة وإخضاعها. مثل هذه الأفعال نسميها طقوسا وعادات. وقد ظلت الحكاية محتفظة بأثر العديد من هذه الطقوس والعادات، ولا يمكن تفسير عدد من الحوافز إلا من خلال الرجوع إليها.

ويؤكد بروب بأن هناك أشكالا مختلفة من العلاقات ومن الارتباطات بين الحكاية من ناحية، والعادات والممارسات الطقسية من ناحية أخرى؛ فهي لا تعكسها بصفة حرفية ومباشرة. ويمضي في بيان بعض أنماط هذه العلاقات، فيميز بين: 1) التوافق المباشر بين الحكاية والطقس؛ إذ تصف الحكاية ما يحدث تماما في الطقوس مثل دفن عظام الحيوانات وحبس أبناء الملوك في الأقبية وعزلهم عن البشر. 2) تحويل الطقس عن طريق استبدال بعض عناصره التي لم تعد مستعملة أو أصبحت مجهولة وغامضة بسبب التغيّرات التاريخية بعناصر أخرى قابلة للإدراك. يرتبط التحويل عامة بالتحريف، فما يتغير عادة هو الدافع، وقد تتلقى بعض الأجزاء المكونة للطقس عمليات تغيير واضحة؛ فالانتقال مثلا بين مملكتين يشير في الطقس إلى العبور من عالم الأحياء إلى عالم الأموات، بينما هو يشير في الحكاية الخرافية إلى انتقال البطل من موطنه الأصلي إلى مملكة أخرى للحصول على الشيء الذي كلف بمهمة البحث عنه. 3) الطقس المعكوس في

الحكاية؛ وذلك عندما يتم الاحتفاظ بجميع عناصر الطقس القديم في الحكاية، ولكنه يكتسب معنى معاكسا لما كان يدل عليه في المجتمع القديم، مثل قتل المعمرين والتضحية بالفتيات الجميلات. حيث نجد أن الحكاية تجعل من خرق هذين الأمرين والمحافظة على حياة الضحية فعلا يقيم إيجابا ويجازى من أجله البطل، بينما يعتبر في المجتمع الذي يمارس مثل هذه الطقوس مخالفة لإرادة الجماعة يعاقب عليها من يتخلى عنها أو يمتنع عن أدائها أو يكون سببا في عدم تنفيذها. وتجدر الإشارة إلى أن بروب ينبه بخصوص العلاقة ما بين الطقس والحكاية إلى احتمال إرجاع نفس الحافز إلى عدد من الأنظمة الاجتماعية مثل النظامين القبلي والعبودي في نفس الوقت، وذلك لكون الحافز لا يخضع لتغيرات شكلية داخلية بقدر ما يخضع لتكييفات تاريخية.

ينتقل بروب بعد ذلك لتحديد طبيعة العلاقة بين الحكاية والأسطورة، فيرى بأنهما لا يتمايزان بشكلهما بل بوظيفتهما الاجتماعية. والوظيفة الاجتماعية للأسطورة معرضة للتغيير، فهي تتحدد وفق درجة تطور ثقافة مجتمع ما. يميز بين أساطير الجماعات التي لم تبلغ مرحلة بناء الدولة، وهي الأساطير التي كثيرا ما تسمى بدائية ويمكن أن يطلق عليها مصطلح حكايات، وبين أساطير الشعوب التي عرفت الدولة والتي أدرجت أساطيرها في آدابها المدونة. ينتقد بروب عناية الدارسين بهذه الأخيرة على حساب الأولى، ويدعو إلى ضرورة إدراك قيمة جميع أشكال الأساطير مهما كانت درجة بدائيتها لأنها تعبر عن المجتمعات التي أنتجتها. وينبه في نفس الوقت إلى ضرورة العناية الفائقة بظروف رواية هذه الأساطير وبرواتها وبأهمية معرفة اللهجات التي حملتها من طرف الباحثين. ويشير في نفس الوقت إلى ضرورة الحذر في التعامل مع الأساطير الأدبية المدونة

التي قد لا تمثل صوت المجتمعات التي أنتجتها بل صوت الجماعات التي دونتها وعدلتها.

بعد معالجة علاقة الحكاية بالأسطورة ينتقل بروب إلى طرح مسألة علاقة الحكاية الخرافية بما يسمى بالفكر البدائي والذي يمثل بدوره مصدرا مهما من مصادر الحكاية الخرافية في مختلف مظاهره، خاصة وأنه لم يعرف مبدأ التجريد بل ينحو إلى التجسد في الأفعال والممارسات وأشكال التنظيم الاجتماعي والإنتاج الثقافي الجمعي واللغة، وهي جميعا عناصر أساسية من بين مكونات الحكاية الخرافية، ويمكن الاعتماد عليها في تفسير بعض التصورات المختلفة عن تصوراتنا التي اعتدنا عليها، والمتعلقة بالفضاء والزمان والكمية إلخ... ويخلص إلى «أن أشكال الفكر البدائي يجب أن تدخل أيضا في الاعتبار عند تفسير تكون الحكاية» (ص 33).

يحذر بروب وهو بصدد الكلام عن علاقة الحكاية الخرافية بمحيطها الاجتماعي والثقافي والتاريخي والفكري الذي تكونت فيه من مزلق المماثلة الشكلية بين ما حدث في التاريخ من وقائع وبين ما تسرده الحكاية. يقول: «بالنسبة لنا الفكر هو أيضا، قبل كل شيء، مقولة محددة تاريخيا. هذا يحررنا من حتمية «تأويل» الأساطير والطقوس والحكايات. فالأمر لا يتعلق بتأويلها، ولكن بإرجاعها إلى أسبابها التاريخية. فمن المؤكد أن للأسطورة دلالتها. لكن لا توجد دلالة مطلقة، معطلة مرة واحدة لا غير. إن الدلالة لا يمكن أن تكون إلا تاريخية. غير أننا، في هذه الحالة نكون مهددين بخطر يتمثل في اعتبار واقعة فكرية وكأنها واقعة حدثت فعلا، والعكس صحيح. هكذا فبابا ياغا يهدد البطل بالتهامه، هذا لا يعني أبدا بالضرورة أننا أمام ظاهرة أكل لحوم البشر. قد يكون لشخصية ياغا المفترس

أصلا آخر، كأن يعكس بعض أشكال التفكير (التي هي أيضا، بهذا المعنى، تاريخية) وليست وقائع حقيقية معاشة» (ص 33-34).

يحرص فلاديمير بروب على تمييز بحثه عن أبحاث المدرسة التاريخية التي انتقدها بشدة، ويسمي بحثه «دراسة تكوينية genetique»، تراعي الشرط التاريخي، لكنها تختلف عن الدراسة التاريخية البحتة، ذلك لأن «دراسة التكوين تهدف إلى بحث أصل الظاهرة؛ بينما التاريخ يبحث في تطورها. فالتكوين يسبق التاريخ، إنه يفتح الباب أمام التاريخ. مع ذلك، نجد أنفسنا ليس أمام وقائع ثابتة، لكن أمام صيرورات، أي بصورة واضحة أمام حركة. نأخذ ونحلل كصيرورة كل ظاهرة تعود إليها الحكاية. فمثلا لما نقيم علاقة ما بين حافز ما في الحكاية ومفهوم معين للموت، هذا لا يعني بأننا نفهم الموت كمفهوم مجرد، لكن كتعاقب لمفهومات نعرض لتطورها» (ص 34).

2. جهود جورج ديميزيل Georges Dumezil

يعد جورج ديميزيل من بين هؤلاء الدارسين الذين طوروا البحث في ميدان الإثنولوجيا الأدبية؛ فارتكزت أعماله على مدونة مشكلة من الأساطير والملاحم التي أنتجتها الشعوب الهندو أوروبية في حضاراتها القديمة. انطلق مثل فلاديمير بروب من مبدإ كون المدونة المعتمدة من طرفه تمثل نسقا متكاملا. يجب ألا نبحث فيها عن التاريخ وإنما عن المبادئ التي حكمت هذا التاريخ والمتمثلة في الفلسفة المجتمعية وفي الفكر الديني، وفي ما هو ثابت والذي يكمن خلف جميع مظاهر الإنتاج الثقافي من نظم اجتماعية وممارسات طقوسية وفنون قولية وعقائد إلخ... يتمثل هذا الثابت في إيديولوجية الوظائف الثلاث التي تتكامل فيما بينها لتضمن

حياة المجتمع وبقاءه وتطوره، وهي: أ) السلطة التي تتجلى من خلال السحر والتشريعات. ب) القدرة الجسمانية التي تتجلى من خلال المحاربين. ج) الخصوبة المتجلية عن طريق الحيوان والزراع وأدوات الإنتاج الفلاحي. تستمر هذه البنية ذات الطبيعة اللاهوتية لتنبثق عنها مختلف أشكال الوعي المتجسدة في أشكال التعبير والممارسات الشعائرية وأركان النظام السياسي الذي يسير المجتمع. لقد توزع أرباب الهند القديمة بين هذه الوظائف الثلاث؛ فظهرت طائفة «البراهمان» التي كانت تقدس إلهها «فارونا Varuna»، وطائفة المحاربين التي كانت تعبد الإله «إنيدرا Indra»، وطائفة الفلاحين التي كان يرعاها الإلها «ناساتيا Nasatya». نفس التوزع الثلاثي حكم الديانة الرومانية القديمة من خلال الآلهة: «جوبيتر» (السلطة)، «مارس» (إله الحرب)، و«كيرينيوس» (إله الزراعة). أما الجرمان فقد اختاروا «أودين Odin» ليكون إله السلطة والإله «طور Thor» ليرعى القوة المحاربة، وخصص الإله «فرييز Freyr» في شؤون الزراعة.

سعى «ديميزيل» إذن إلى بناء نموذج عن طريق دراسة مقارنة للأساطير والملاحم، التي عبرت عن تاريخ التأسيس للمجتمعات التي أنتجتها، وما بلغته من تطور في التنظيم، وطبيعة تراتبيتها. رفض «ديميزيل» العناية بتحديد أصل عناصر الأساطير والملاحم، كما رفض أن يقارن بين الوقائع التاريخية المتشابهة كما فعل غيره في مراحل سابقة عرفها البحث النياسي-الأدبي، وركز على دراسة ما يبدو في ظاهره مختلفا ولكنه عند التحليل يكشف عن سماته الثابتة المحكومة بشبكة من علاقات التناظر. لقد سمحت له المقارنة برصد تحولات الأغراض les thèmes من قصة إلى أخرى ومن شكل أدبي إلى آخر. مكنه تنضيد المقاطع المتماثلة من بيان بنيات الأغراض وتحولاتها، مما يظهر التقليصات التي تصيب ما

أسماه بالنواة المركزية للقصة أو توسعها من خلال تعدد التجسيدات. في مثل هذا البحث المستند على محور الاستبدال paradigme (الخيارات المطروحة) تم توضيح أدوار الممثلين في القصة، وبناء الأنماط الأصلية عن طريق الجمع بين التلحيلين الزمني والتزامني؛ الأفقي والرأسي في نفس الوقت. لقد تم الربط بعناية وإتقان بين مسارات مختلف سبل تطور المجتمعات بحيث تم الكشف عنها من خلال العلاقات بين مختلف أقسام الملحمة المدروسة. وهكذا انطلاقا من الدافع الوظيفي للمجتمع تمت دراسة الطقوس والرموز وأنساق التمثيل الأسطوري والملحمي والتعبير اللغوي للمجتمعات الهندو أوروبية، فبدت الأبحاث الأثنوأدبية كلغة واصفة حيث تنبني مختلف المدلولات باستعمال لغة ثانية لتصبح شكلا دالا يستخدمه الباحث لضبط عملية تحقيق المعاني الأسطورية والملحمية، في ثرائها وتعقيدها.

3. جهود «ليفي ستروس»

هدف «كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss» في بحوثه إلى ما أسماه معرفة الإنسان الكلي بجميع أبعاده الجغرافية والتاريخية، وذلك من خلال اكتشاف عدد من الحقائق المتعلقة بالذهن البشري. وهو في توجهه نحو الشمولية العلمية، أي السعي إلى اكتشاف القواعد الجامعة لا ينكر ما بين المجتمعات من اختلافات، غير أنه كان يرى بأن الاختلافات القائمة بين المجتمعات إنما هي اختلافات تكاملية. هكذا تصبح الإناسة عنده «علم الاختلافات المتكاملة الذي يبحث عما هو جامع في الخصائص المشتركة بين كل المجتمعات، في ديمومة البني الذهنية المشتركة عند الإنسان»(3). وتقع البنى الذّهنية للإنسان عنده فيما وراء العقل وما وراء منطق التنظيم المجتمعي والممارسة الاجتماعية وخلف ما هو معيوش. يمكن القول أنها

اللاوعي الجماعي للذهن البشري وهو لاوعي يغتذي من نفس الصور والرموز والدوافع عند البشر جميعا.

تتحدد مصادر منهج «كلود ليفي ستروس» في دراسته للأساطير بـ1) التحليل النفسي الذي أمده بفكرة المعارضة بين الوعي واللاوعي والعقلي واللاعقلي والمنطقي وما قبل المنطقي، وكذلك فكرة الدال التي تجسد أرقى أشكال الوجود التي يتخذها العقلي. ويمكن أن نجد هذا الدال على تخوم العواطف بحيث أن الممارسات التي تبدو أبعد ما تكون عن العقل هي الأبلغ في دلالتها، فالعبرة بما هو مستضمر وبما خلف المظاهر. 2) الماركسية التي نبهت إلى مفهوم البنية وإلى أهمية رد ظاهر الأحداث إلى نمطية ثابتة في العلاقات تفسر الواقع البارز أمام العيان عن طريق المنطق الجدلي. 3) الجيولوجيا التي تسعى إلى تفسير التنوع الظاهر على الأرض بالتكوينات الجيولوجية التي تعاقبت على الأرض ومنحتها الخصائص التي جعلتها تبدو على ما هي عليه.

اتخذ «كلود ليفي ستروس» من اللسانيات نموذجا بنى على معطياته وعلى مثاله منهجه التحليلي والتركيبي في نفس الوقت. أصبحت الطرائق التي حددها «تروبتسكوي» باعتبارها ضرورية لدراسة الأصوات هي نفسها التي تمثل منطلقاته للدراسة النياسية؛ وهي:

1 – الانتقال من دراسة الظواهر الشعورية في اتجاه بنيتها اللاشعورية.

2 – تمثل العلاقات ما بين الحدود موضوع الدراسة الحقيقية وليست الحدود في كينونتها الخاصة.

3 – العناية بالنسق.

4 – اكتشاف القوانين العامة التي تحكم جميع الظواهر العيانية.

كما استند «كلود ليفي ستروس» في منهجه على مجموعة مبادئ استمدها من اللسانيات؛ من أهمها التعارض بين التزامن والزمنية، وبين الكلام واللغة، وكذلك التعامل مع المادة المدروسة باعتبارها نسقا مغلقا يمكن تفسيره بدون حاجة إلى الاستنجاد بتفسيرات خارجية، والاستعانة بمبدإ العلاقات الخلافية والتقابلات الثنائية التي يعتبرها معطيات أساسية ومباشرة تتوفر في الواقع الذهني والمجتمعي. وقد احتلت بعض العلاقات المجتمعية مكانة متميزة في دراسات «كلود ليفي ستروس»، من بين أهمها: نسق القرابة والمقابلة بين الطبيعة والثقافة والزواج كعملية مبادلة للنساء بين البشر، وعلاقة الأسطورة باللغة، وعلاقة الأساطير فيما بينها.

وبخصوص دراسة الأسطورة موضع «كلود ليفي ستروس» معالجة القصة على صعيد الدلالة، واقترح تحليلا لإرساليتها بمعزل عن تطورها السردي، فعوض العناية بطرق السرد وتقنياته، على الدارس أن يهتم بالأغراض الأسطورية التي تتكفل بأدائها طرق السرد. تتم مقاربة القصص في الأسطورة على ثلاثة أصعدة: صعيد الهيكل العام l'armature للقصة باعتباره بناء قارا للأسطورة كسرد، وصعيد الإرسالية message الحاملة لدلالة خاصة تريد القصة المدروسة إيصالها، ثم صعيد السنن code الذي يتم استكشافه من خلال التماثلات التي هي عبارة عن علاقات متعادلة بين تقابلات دالة تتموضع على عدة أصعدة جغرافية وفلكية وحيوانية. عند التحليل يعتمد «كلود ليفي ستروس» على أسطورة مرجعية واحدة، لكنه يستنجد في تحليلها بالسياق النياسي وبأساطير أخرى من نفس المجتمع، ثم يوسع المقاربة لتشمل أساطير تنتمي لمجتمعات مجاورة إلى أن يصل إلى مجتمعات أبعد شريطة أن تكون هناك علاقة بين هذه المجتمعات.

الدراسات النياسية - الأدبية للآثار الشفوية المغاربية:

التطبيقات الجزائرية نموذجا

- خديجة خلادي: الأدب الشفوي والمخيلة: دراسة في بقايا سيرة بني هلال

اختارت السيدة خديجة خلادي كموضوع لبحثها مرويات بقايا سيرة بني هلال وبعض الحكايات الخرافية وقصص الأولياء(4) كمواد للبحث في النياسة الأدبية. وقد توج هذا البحث الذي دام عدة سنوات بعمل قدمته صاحبته كأطروحة للدكتوراه في السنة الفارطة. يرتكز البحث على منهجية مستمدة من الدراسات النياسية-الأدبية حاولت فيها أن تؤلف ما بين عدد من المقاربات المتعلقة بدراسة الدلالة الأدبية من أبرزها مقاربات كل من جورج ديميزيل وكلود ليفي ستروس وغريماس وديراند. دفعت الطبيعة المتشظّية للمدونة المدروسة الباحثة إلى تبني البعد الاستبدالي paradigmatique (مقابل البعد النظمي syntagmatique) في دراسة مجموع النصوص المجموعة من ميدان البحث؛ وهي عبارة عن مواقف حوارية منسوبة إما لشخصيات السيرة الهلالية أو لشخصيات الحكاية الخرافية أو الأولياء الصالحين، حيث يضعف البعد النظمي، وتبرز العلاقات الاستبدالية بوضوح، مما حدا بالباحثة إلى تفضيل العالم الدلالي والتعامل مع مكوناته، ومحاولة تفسيره من خلال العودة إلى مرحلة تشكل المجتمع المحلي الجزائري خلال القرون: 12، 13، 14، 15. لقد عبرت الروايات المجموعة من الميدان والمتعلقة بتغريبة بني هلال، وكذلك الحكايات الخرافية وقصص الأولياء الصالحين المتداولة في مناطق الهضاب العليا الشرقية والوسطى عن مرحلة تشكل الجماعات الهلالية-البربرية وتأسيس التجمعات السكانية التي تطورت فيما بعد إلى قرى ومدن (مثل بوسعادة ومسيلة وطولقة إلخ...).

تذكر الباحثة بخصوص علاقة المجتمع الهلالي بالأدب الذي أنتجوه بأنّ «بني هلال المهجّرين وجدوا أنفسهم يرتادون فضاء جديدا عليهم أن يحتلّوه، وهم في مسيرتهم التي تشبه مثال التّهجير وإعادة التأسيس الذي عرفته عدة شعوب فالتحقت مسيرتهم بما ترويه الأساطير الإنسانية عن بعض الشعوب والأمم والتي أعادت إنتاجها الأديان... انطلاقا من ذلك أمكننا الحديث عن أسطرة الممثلين الأساسيين في السيرة أساسا من خلال التلاقي الحادث بين المرابطين والشخصيات الهلالية. ثم إن الفكر الأسطوري وهو يوفر مثل هذا التلاقي اعتمادا على مبدأ التناظر يقترب من المعطيات العالمية للمخيّلة، لهذا لا يمثل إشكالا استعمال مفاهيم الأنتروبولوجيا واللسانيات والنياسة اللسانية. إن بيان أصالة نص يغتني بالصلات المتعددة التي يمكن أن يعقدها عن طريق المقارنة بين المقاربات. لقد كشفت السيرة الهلالية من خلال هذا المنظور عن ميزاتها، وهي ميزات نص عظيم حيث ثراء المخيّلة وتعقيدها هما في حدود المعيوش والمستعملين لها، وفي حدود الإمكانيات الإبداعية وجسارة الشعر البدويّ [...] في قصص السيرة انبثق الصراع من البحث عن الأرض ومن مشكل الاندماج في نفس الوقت. إنه مشكل يستوعب برنامجا بأكمله هو في نفس الوقت اقتصادي وسياسي وثقافي [...] في السيرة-الشعر، الشاعر وحده القادر على بلورة الحصيلة، منتقلا من المأساة إلى الأمل عن طريق الصراع. طبعا لا يتذكر الشاعر كيف تحقق المسار، يتعذر عليه رسم تتابع المراحل. غير أن عملية المخيّلة الذي تكفل به خلف لنا آثارا حيث الأكثر بروزا هو الأبقى. إنّ المنابع الملموسة لما استوحاه تتمثل في دلالات منضدة من تاريخ بني هلال ومن تاريخ البربر ومن تلاقيهما. إنّ الأكثر وضوحا من هذه الآثار والأقل أصالة هو هذه الأسطرة mysthification للممثّلين ولمعطيات القصة المرتبطة بالأرض. إلى جانب ذلك هناك

آثار أخرى تبدو وكأنها تمثل أصالة السيرة، تتمثل في حضور ذياب والجازية الذين يصبحان زوجا مؤسسا، وهو المرتكز الوحيد للنص بعد أن تعرض بدون شك للتعديل التاريخي»(5).

استندت خديجة خلادي في تحليلاتها على مبدإ تحديد النمط الأصلي prototype؛ فاستخرجت الأنماط التالية: الشاعر المجنون، الصوفي المؤسس، والمحارب الهلالي. وهي أنماط صورها الشعر البدوي الهلالي المشكل للمدونة المدروسة، والذي يظهر من خلاله الدور المقدس للكلمة في هذا الشعر. يمثل الأول نمط الخلق، أما الثاني والثالث فبالتقائهما يحدث التأسيس الذي يستند على الشرعية الدينية التي يوفرها الولي الصالح، وقوة الحماية والدفاع عن الأرض التي يجسدها المحارب. تقول بهذا الصدد: «إن العلاقة سرد /سارد تحملنا على أن نجد عند هذا الشاعر آثار دور المجنون، في الشعر البدوي، ممثل اجتماعي وأسطوري في نفس الوقت، وتجعل الشعر في مقام قداسي، تؤسسه في مجال حيث اللاعقلي يصبح عقليا وطريقة في الوجود تسمح بقول كل شيء، جاعلة الشعريّ خارجا عن الحدود المتصلبة. وإذا كان الشاعر يتكفل بهذا الدور السامي في السيرة، فذلك لأنه يجسد وظيفة الخلق الشعري. بسبب هذا الموقع المتميز، حرصنا على إبرازه بحيث تظهر قصته ودوره ومكانته وكذلك مضمونه الاجتماعي والشخصي في الحرب وفي الحب، متغنيا بأمجاد السلف وبمواقف الشعراء الأصلية التي يتقبلها المجتمع مهما كانت درجة محافظته. بدا لنا هذا بعدا صوفيا في هذا الدور الذي أعطاه الهلاليون للشاعر من نجد إلى حوض النيل ثم بعد ذلك لما التقوا بالأولياء المؤسسين القريبين من الصوفية.

إن استعانتنا بتاريخ هذه الحركة سمح لنا برؤية كيف أن الأدوار التي قامت بها الجازية وذياب في نفس الوقت توافق مرحلة امتزاج للجماعات السكانية، حيث

كان يهيمن على الحقل الثقافي النمط الأصلي للمؤسس. إن الدور التوليفي لهذه الصورة الجديدة أساسي في دينامية صور السيرة، من خلال رواية التغريبة. إنه يذهب إلى حد شرعنة الولادة الجديدة لذياب في بلاد المغرب هذه التي جاء لفتحها وتلبس الجازية رداء الإلهة-الأم deesse-mère، رداء جيء به، نزولا عند رغبات الجازية، من تونس أولى مراحل الفتح، ولهذا فهو بدوره ذو طبيعة صوفية mystique. إنّ دينامية الصور تعيد تثمين هذه الفترات من الصراع عن طريق ضبطها بتحويلها إلى مستوى الخلق الشعري بكل دقة. وإذا كان ذيابا في لعبة طرح الأسئلة والإجابة عنها قد بدا في نظر المشاركين مخبولا، فإنه في نظر الجازية حتى اللحظة التي يحمل فيها كلاهما الألوان الخضراء التي وهبها لهما أشهر ولي صوفي، والذي تمثلته الروايات المغاربية إلى درجة أنها منحته تلفظا خاصا بها: عبد القادر الجيلالي عوض الجيلاني. إنّ هذا التحويل transposition إلى مستوى الخلق الشعري يمثل في الواقع تقاطعا في مخيّلة صيغتين في التعبير، إحداهما ملحمية وأسطورية، والأخرى بالأحرى عجيبة [...] إنه في التشكل الجديد للسكان، بلورت القصص عملية التجميع هذه حيث المعطى الروحي للأولياء المؤسسين التقى بالذهنية الحربية للهلاليين وفي الحي المؤسّس (بالفتح) ولد شاعر من أجل تخليد كل ذلك»(6).

أثرنا أن نقدم هذا النص الطويل نسبيا لكي نعطي فكرة عن الطريقة التي اتبعتها خديجة خلادي في استخراجها للأنماط الأصلية، وفي قراءتها الاستبدالية paradigmatique لشظايا النصوص المجموعة، والتي تكشف عن امتزاج لعدة أشكال من التعبير الشعبي أثبتت عملية تسجيلها من أفواه الرواة إمكان تعايشها وتراكبها بغرض تمثيل وضعيات اجتماعية في مرحلة من مراحل تطور المجتمعات

المغاربية، تتسم هذه المرحلة بخصوصيتها وبخصوبتها، وبكونها تمثل طورا تأسيسيا للجماعات المحلية التي انبثقت عنها المجتمعات المغاربية الحالية. عند قراءة المدونة لأول وهلة تبدو غير متجانسة، وفي أحيان كثيرة تظهر وكأنها تركيبات مفتعلة بين مواقف سردية متناقضة واستبدالا للأدوار (أو لعبا بها) واضطرابا يشوب نسبتها لبعض الأسماء التاريخية، بحيث ينسب نفس الحدث لشخصيات مختلفة من رواية لأخرى. تبدو المعلومات فيها مشوشه وساذجة وتفتقد هوية الشخصيات للاستقرار، توهم المتلقي بتاريخيتها، لكنها سرعان ما تخون هذه التاريخية فتظهر عجائبيتها وهشاشة نسبتها للوقائع التاريخية.

قامت الباحثة بقراءة مزدوجة؛ اجتماعية ونفسية في نفس الوقت، حاولت أن توفق بين مجموعة كبيرة من المقاربات، منها ما يكمّل بعضه مثل مقاربتي ديميزيل وليفي ستروس، ومنها ما يبدو متنافرا مثل المقاربة النفسية التي تستوحي مرة ديراند من خلال كتابه البنيات الأنثروبولوجية للمتخيّل وباشلار في معالجته للمخيّلة، من جهة، والمقاربة النيّاسية لـ«جورج ديميزيل» و«كلود ليفي ستروس»، المذكورة آنفا، من جهة أخرى. سقطت أحيانا في التلفيقية لما جمعت بين هذه الأدوات المنهجية المتنافرة، فجاءت النصوص انطباعية متحذلقة في بعض الأحيان، ذات طبيعة شعرية تجافي طبيعة البحث العلمي الأكاديمي في أحيان أخرى، وكأنها استطالات واستطرادات لا جدوى علمية منها.

اقترحت الباحثة تمييزا بين الوظائف: محارب /وليّ (قديس) /شاعر؛ وهو تمييز ثلاثيّ مستوحى من تمييزات «جورج ديميزيل» في دراسته للتراث الأسطوري والملحمي الهندو أوروبي، وإذا ما كانت الوظيفتان الأولى والثانية واضحة التطابق مع تقسيمات ديميزيل، فإنّ الوظيفة الأخيرة تبدو غير متطابقة مع وظيفة الخصوبة

التي يسندها ديميزيل عادة للوسط الفلاحي بشخوصه وأدواته، وما يمكن أن تنسب إليه هذه الوظيفة في المرويات المعتمدة هو الوسط الرعويّ بشخوصه وحيواناته، وقد قدمت المدونة رعاة وماشية ومنتوجاتها، وأحيانا أسندت هذه الوظيفة لشخوص بارزة في البقايا الجزائرية للسيرة الهلالية مثل ذياب الهلالي. إلى جانب ذلك تؤكد حكايات السيرة الهلالية على الدور الحيوي الذي تلعبه الجازية بخصوص حماية خلف أبطال بني هلال المقتولين (الأيتام)، وهو دور يمكن اعتباره يندمج ضمن تجسيدات وظيفة الخصوبة، خاصة وأن الجازية قبلت الزواج من أحد زعماء القبائل المناوئة للهلاليين بغرض حصول قبيلتها على الغذاء في أعوام الجفاف، وهو دور يؤكد اندراج سيرة الجازية في وظيفة الخصوبة. أما دور الشاعر فهو يأتي مرادفا لدور السلطة ذات الطبيعة المقدسة (سلطة الولي المؤسّس).

طرحت الباحثة التحالف ما بين المرابطين (الذين سوف يتحوّلون فيما بعد إلى رجال طرق، ثم أولياء بعد موتهم) (الذين ينتمون في أغلبهم لأسر بربرية) وزعماء القبائل الهلاليين (الفرسان) من منظور مثالي وكأنه اتفاق في التوجهات الخلقية، وهو طرح ثقافوي culturaliste، وتركيز على المعطى الثقافي وإهمال للمعطى الاجتماعي الاقتصادي والسياسي، يبدو هذا الطرح وكأنه بديل لفرضيات يمكن أن تكون علمية مبنية على الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي للجماعة التي اتجهت نحو هذا التحالف. يمكن مثلا افتراض أن قبائل بني هلال تعرّض أسلوب حياتها لتغييرات جذرية وبدأوا يتجهون نحو الاستقرار وزراعة الأرض والاشتغال بالتجارة وبالحرف بسبب عدم كفاية الثروة الحيوانية لأسباب تتعلق بالجفاف وتكاثر النسل. وقد تطلب الاستقرار وتنظيم الملكية الاستعانة بسلطة

دينية، تمنح النظام السياسي القبلي في وضعه الجديد شرعية مناسبة، ويكون بذلك اعتناق العقيدة الطرقية مرتبطا بتحول المعاش من البداوة إلى الزراعة.

لا شك أن نقص الدراسات النّياسية والاجتماعية لهذه الفترة التي ازدهر فيها هذا الأدب كان له أثر سلبي واضح على مثل هذه الدراسة. ولكنها تظل من الدراسات الرائدة في هذا الحقل المعرفي. تكشف عن إمكانية الاستفادة من الدراسات الغربية شريطة مراعاة خصوصية المادة المدروسة وطبيعتها، والثبات على منظومة منهجية متجانسة وقابلة للتطبيق على المدونة موضوع البحث.

تجربتي في دراسة الأدب الشفوي الجزائري

بقايا قصص السيرة الهلالية: حاولت في دراستي لبعض الروايات التي جمعتها من مناطق الجنوب الشرقي والوسط الشمالي والجنوبي أن أفسر بعض الخصائص الشكلية التي اتخذتها هذه الروايات. من أبرزها:

- التفكك (أو الانحلال)
- الصيغة اللغزية
- الطابع العجائبي
- التبئير الملحمي
- التهجين العرقي للبطل

فسّرت الخصيصة الأولى بتعرض النظام الاجتماعي والسياسي والمعاشي لتحولات جذرية مما عرض النظام القبلي الهلالي وقيمه إلى التفكك بسبب ظروف التوجه نحو الاندماج في المجتمع البربري من ناحية، والتوجه نحو الاستقرار وتغيير أسلوب المعاش. أما الخصيصة الثانية، فقد أرجعتها إلى ما يتمتع به نظام

القيم السابق من قدرة دفاعية وتكيّف مع الوضع الجديد عن طريق التنازل عن شكل النوع (تدمير الخصائص النوعية) والتشبث بالموضوعة (المدلول) في نطاق أشكال فرعية أقل تعقيدا، ولجوء إلى شكل عتيق عرفته مختلف الجماعات البشرية المغلقة، بغرض المحافظة على ذاتها، وتحقيقا لغريزة بقاء الهوية المتميزة، والحنين لنقاوة هذه الهوية. ورددت الخصيصة الثالثة إلى مرونة الشكل من حيث محاولته التكيف مع الأشكال الأدبية التي احتك بها وقابليته التناصية معها بهدف التأقلم مع المحيط الثقافي الجديد. وتعود الخصيصة الرابعة إلى توجه الشكل الأدبي إلى زحزحة التبئير البطولي الأصلي في السيرة التقليدية الموروثة نحو بطل جديد كان يعد شخصية ثانوية بسبب تغيّر ميزان القوة بين الجماعات التي كانت تتداول هذا الأدب، وأيضا بسبب الصراعات الداخلية التي أنهكت قبائل بني هلال (بنو هلال وحلفاؤهم)، فيما بينها. أما الخصيصة الخامسة فيمكن إرجاعها إلى قدرة الشكل الأدبي على محاولة خلق صورة بطل ملحمي جديد يبلور التغيرات العرقية الجارية في المجتمع المغاربي المقبل على مرحلة تأسيس جديدة وتجديد للكيان الهويّاتي.

الحكايات الخرافية: حاولت أن أستفيد من دراسات «كلود ليفي ستروس» عن طريق اعتماد نماذج لتكون وسائط بين النصوص المتعينة والبنية التجريدية فاعتمدت على توزيع الوحدات المعنوية الصغرى (الوظائف) المشكلة للوحدات السردية الكبرى (المقطوعات) وفق محوري التزامن والتتابع الزمني. وقد سمح لي هذا التوزيع باكتشاف بعض الوحدات المركزية التي تمثل أنويّة أو عقدا أساسية تحكم نسيج القصة المدروسة ولها مرجعيتها في الواقع الاجتماعي مثل الوحدة الوظيفية تعاقد التي يستتبعها تحقيق التعاقد أو نقض التعاقد.

كما مكنني النموذج الثلاثي المتمثل في مبدأ الوساطة بين قطبين متناقضين من أجل تجاوز التناقض وخلق تناقض جديد بهدف الوصول إلى التوحيد بين

الهوامش:

(1) – Vladimir JA. Propp, Les racines historiques du contes merveilleux, traduit du russe par Lise Gruel-Apert, Editions Gallimard, Paris, 1983.

(2) – Ibid, p. 5.

(3) – جاك لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، ص 267.

(4) – Litterature orale et imaginaire: Paradigme de recits hilaliens, Doctorat d'état en langue et littérature, sous la direction de: Youssef Nacib et Charles Bonn. Faculté des lettres et des langues, Département de français, Université d'Alger.

(5) – نفسه، ص 606-607.

(6) – نفسه، ص 608-609.